EIN SCHÖPFERGOTT IM BUDDHISMUS?

von Eva K. Dargyay, München

Die buddhistische Lehre lehnt im allgemeinen die Idee eines personal gedachten ontologischen Seinsgrundes, aus dem die ganze Welt entsteht, ab. Um so mehr Aufmerksamkeit verdient ein buddhistischer Text, der den Glauben an einen Schöpergott – hier im Sinne des hinduistischen Begriffes *īśvara* verwendet – andeutet.

Das nachfolgend ausgebreitete Textmaterial entstammt einem buddhistischen Tantra, das im Sanskrit den Titel *Sarvadharma-mahāśānti-bodhicitta-kulayarāja*, dem tibetischen *Chos thams cad rdzogs pa chen po byang chub kyi sems kun byed rgyal po* entsprechend, führt. Dieses Tantra ist in tibetischer Übersetzung in allen Kanjur Editionen enthalten[1], in den *rNying ma'i rgyud 'bum*[2] und in der Tantra-Sammlung *Vairocana rgyud 'bum*[3].

Die Existenz eines *Kun byed* genannten *rDzogs chen*-Tantras in Tibet ist inschriftlich bereits für das Jahr 1032 belegt[4]. Dennoch blieb dieser Text seit der Zeit Lha-bla-ma Ye-shes-'ods über Sa-skya Paṇḍita bis hin zu Sum-pa mkhan-po in seiner Authentizität umstritten[5]. Die Kolophone[6] geben den indischen mKhan-po dPal-gyi-seng-ge-mgon-po, alias Śrīsiṃhakāla (sic!), zusammen mit dem Tibeter Vairocana aus Pa-gor als Übersetzer des Tantra an.

Das Tantra ist in drei Bücher gegliedert. Das erste Buch umfaßt 57 Kapitel, in denen die Natur des „Allesschaffenden Königs" *(kun byed rgyal po)* dargelegt wird. Das zweite Buch lehrt in 12 Kapiteln die meditative Schau desselben. Das dritte Buch befaßt sich in 15 Kapiteln mit der religiösen Praxis. Im folgenden konzentriere ich mich auf das erste Buch. In den ersten 45 Kapiteln wird eine Art Ontologie des „Allesschaffenden Königs" gelehrt, wogegen die restlichen 12 Kapitel auf der Grundlage der in den vorausgegangenen Kapiteln gemachten Feststellungen zu dem Schluß kommen, daß es keinen spirituellen Weg zur Erlösung, nichts zu üben, nichts zu erlangen gäbe.

Einige Zitate aus dem ersten Buch dieses Tantra mögen die zunächst verblüffenden Konzeptionen beleuchten. Für gewöhnlich lehrt der Buddha ein Tantra vor einer Versammlung von Buddhas, Bodhisattvas etc. Im Gegensatz hierzu ist das Gefolge in diesem Tantra eine Allegorie der Seinsaspekte des „Allesschaffenden Königs"[7].

1 Ōtani 451; Cone 456 Dza 1b,1–92a,1; Tōhoku 828: sNar thang Dza 1b,1–120b,1; Lha-sa Dza 17,1b–123a; Peking TTP vol. 9, p. 93,1.1–126,5.2.
2 Abgekürzt NGB: vol. 1,1–220, ed. by Jamyang Khentse.
3 *Vairocana rgyud 'bum*: vol. 1, no. 4, Kap. 58–84, p. 384,1.1–435,5.
4 Vgl. S. KARMAY: The Doctrinal Position of rDzogs chen. JA 1975, p. 152.
5 op. cit. p. 150 ff.
6 NGB vol. 1, p. 220.
7 NGB vol. 1,2,2.

„Zu einer Zeit, da dieses verkündet wurde, war in einem Zustand, der kein Unten kennt, am Himmel der Soheit, in der Sphäre der Wirklichkeit, im Zustand des Geistes an sich, im Palast der unbefleckten Weisheit ein Gefolge, das [des Königs] Natur, sein Wesen und seine Weisheit [voll] Mitleid offenbarte."

Dieses Gefolge besteht in den drei *kāya: dharmakāya, sambhogakāya* und *nirmāṇakāya*. Der *sambhogakāya* entfaltet sich in den fünf Elementen (Erde, Wasser, Feuer, Wind, Himmel), der *nirmāṇakāya* in *kāmaloka, rūpaloka* und *arūpaloka*. Der Text fährt fort:

„Ferner ist dies das Gefolge, das seine Natur erkennt: Das Gefolge, das in ihm enthalten ist, nämlich die früher dahingegangenen Buddhas; das Gefolge, das seine Intention verwirklicht, nämlich die jetzt [in der Welt] weilenden Buddhas; und schließlich das Gefolge, das aus ihm hervorgehen wird, nämlich die zukünftig kommenden Buddhas. Sie sind eins, da ihre Natur untrennbar ist. Um all diese Gefolge in seiner Natur zu segnen, ließ Bodhicitta, der „Allesschaffende König", das gesamte Gefolge mit seinem [eigenen] Geist als solchem eins werden. Er ließ die spontane Weisheit klar aufleuchten. Um alle [Arten von Gefolge] mit der *dharmatā* zu verbinden, kondensierte er sie alle und faßte sie als einen großen *bindu* zusammen."

Aus diesem *bindu* entsteht Vajrasattva, der von nun an die Fragen an den „Allesschaffenden König" stellt. Seine erste Frage gilt dem Verhältnis, in dem der ontologische Grund – der „Allesschaffende König" – zu seinen emanierenden Aspekten steht[8].

„Darauf ordnete Bodhicitta, der „Allesschaffende König" aufgrund seines Mitleids, seiner Natur und seines Wesens alle Daseinsphänomene. Aus der einen großen Weisheit seiner Natur wurden die fünf spontanen großen Weisheiten auf diese Weise offenbar: (Es folgen nun die fünf Gifte: Haß, Begehren, Verblendung, Neid und Stolz.) Durch diese fünf spontanen, großen Weisheiten wurden die fünf großen, sichtbaren Usachen offenbar. Sie bilden die drei Bereiche der vergänglichen Welt .... Nachdem eben Bodhicitta, der „Allesschaffende König" nämlich, die Soheit seiner Natur geordnet hatte, verharrte er [in diesem Zustand]."

Nach der Notwendigkeit dieser Emanationsketten befragt, erklärt der „Allesschaffende König"[9]:

„O Vajrasattva, die Notwendigkeit besteht darin, daß außer mir, dem Schöpfer *(byed mkhan)* und „Allesschaffenden König" kein anderer Schöpfer ist. Keiner außer mir schaffte auch die Soheit. Keiner außer mir setzte die Buddhas der drei [Zeiten] ein. Keiner außer mir begründete die Gefolgsscharen, keiner außer mir begründete die sobeschaffene Soheit."

Überzeugender als an dieser Stelle läßt sich das Postulat eines Schöpfergottes wohl kaum formulieren, dennoch weist der Text zahlreiche Stellen auf, in denen der „Allesschaffende König" als Bodhicitta interpretiert wird. Dieser Begriff wird in diesem Kontext nicht als altruistische Heilsmotivation verstanden, sondern als die lichthafte, eigentliche Geistnatur im Sinne der *cittamātra*-Philosophie.

Schließlich ein Zitat aus dem dritten Kapitel, das sich mit dem Ursprung aller Phänomene befaßt[10]:

8 NGB vol. 1,7,1.
9 NGB vol. 1,8,3.
10 NGB vol. 1,8,7.

„Darauf sprach Bodhicitta, der „Allesschaffende König": ‚So bin ich der Schöper aller Phänomene in der Vergangenheit. Mahāsattva, wende deinen Sinn dem Ohr zu, bedenke, was dein Ohr hört! Ich bin der „Allesschaffende König", ich bin der Reine, Vollendete Geist[11], der alles schafft! Wäre ich nicht, so gäbe es keinen Ansatzpunkt für die Phänomene in der Vergangenheit zu entstehen. Wäre ich nicht, so gäbe es in der Vergangenheit keinen „Allesschaffenden König". Wäre ich nicht, so gäbe es in der Vergangenheit von Anfang an keinen Buddha, gäbe es von Anfang an keine Lehrverkündigung, gäbe es kein Gefolge. Vajrasattva, habe keinen Zweifel, denn auch du selbst, Mahāsattva, bist eine Emanation meines Wesens.' So sprach er."

Trotz der wenigen Zitate hoffe ich, daß zweierlei sichtbar wurde: Die enge Verbindung zur *cittamātra*-Philosophie und die Konzeption eines Schöpfergottes, die zumindest als Allegorie zur Beschreibung des ontologischen Grundes dient. Die Fremdheit dieser Idee im Rahmen der buddhistischen Lehre läßt die Frage aufkommen, ob hier nicht eine Übernahme aus dem Bereich einer anderen Religion vorliegt.

11 Skr. *bodhicitta* = tib. *byang chub kyi sems*, was die einheimische Tradition als „reiner, vollendeter Geist" auffaßt. Diese tibetische Interpretation liegt dieser Textstelle zugrunde.

DIE INDISCHEN TEMPELLEGENDEN VON DER SICH MELKENDEN KUH UND DEM BLUTENDEN *LINGAM*

von Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi, Rom

Die beiden Legenden finden sich in großer Zahl auf dem ganzen indischen Subkontinent verstreut und erzählen gewöhnlich von der wundersamen Entdeckung eines *Lingams* oder einer Götterstatue.

Auf den einfachsten Nenner gebracht, lautet die Milchlegende folgendermaßen: Ein Hirte bemerkt, daß eine seiner Kühe keine Milch mehr gibt. Er beobachtet sie von nun an genau und stellt fest, daß sie von sich aus ihre Milch an einer gewissen Stelle ausströmen läßt. Man sieht nach und entdeckt einen Stein, der, auf Grund des außergewöhnlichen Betragens der Kuh, als *Lingam* erkannt wird und dem man somit einen Tempel errichtet.

Die einfachste Form der Blutlegende erzählt folgendes: Beim Pflügen, Graben, Roden usw. dringt Blut aus der Erde, das, wie sich herausstellt, von einem verwundeten *Lingam* herrührt. Wieder beeilt man sich, einen Tempel zu bauen.

Die besonders häufige Verbindung dieser *Sthalapurāṇa* mit *Svayambhūlinga*-tempeln (selbstentstandene *Linga*) legt den Schluß nahe, daß es sich ursprünglich um *Linga*legenden handelte, die auch auf Tempel anderer śivaitischer Götter sowie auf viṣṇuitische Tempel und Dorfschreine ausgedehnt wurden. Ja es gibt sogar ferne Anklänge bei christlichen und mohammedanischen Kultbauten in Indien. Diese vorläufige Mitteilung beabsichtigt u.a. zu untersuchen, warum gerade diese beiden Erzählungen eine so starke Faszination auf die legendenbildende indische Phantasie ausgeübt haben.

Sowohl die Milch- wie auch die Blutlegende haben die primäre Aufgabe zu erklären, warum an einer gewissen Stelle ein Tempel erbaut wurde. Vermutlich waren es diese Funktionsgleichheit sowie die Tatsache, daß beide Erzählungen zueinander in strukturellem und psychologischem Gegensatz stehen, die in einer Reihe von Fällen zu ihrer Verknüpfung führten.

Die verschiedenen Versionen beider Legenden zeichnen sich durch außerordentliche Uniformität aus, und die Varianten beschränken sich meistens darauf, die einzelnen Elemente der Erzählung durch andere, gleichwertige, zu ersetzen, ohne deren Ablauf zu ändern. In den kombinierten Legenden sowie in *Sthalapurāṇa* von Nichtlingatempeln kommt es dagegen gelegentlich zu Inversionen.

Wenngleich das erste Anliegen der Legenden religiöser Natur ist, lassen sich aus ihnen auch wirtschaftliche und soziale Verhältnisse ablesen. Während die Milchlegende eindeutig zum Leben der Viehzüchter gehört und sich vorwiegend auf der Höhe des trockenen Dekkans findet, ist die Blutlegende psychologisch mit den Ackerbauern und Sammlern verbunden, deren Pflug und Grabstock die Muttererde verletzen und darüber hinaus Lebewesen zerstören.